

Federica Giardini

GENEALOGIE DELLA SOCIALITÀ FEMMINILE

È possibile costruire una genealogia dei modi in cui le donne hanno fatto società? A seguire le vicende di questo sesso, gli elementi che la tradizione filosofica occidentale ci tramanda in merito alle relazioni maschili – tra società, comunità, politica ed etica – si combinano in sequenze non scontate¹.

L'Antichità classica ci consegna infatti una posizione femminile "eccentrica" rispetto all'ambito della politica: presenti eppure non rilevanti, le donne sono deputate all'*oikos*, allo spazio domestico, la *polis* non le prevede. Donne, giovani e schiavi svolgono attività che sostengono ma non appartengono all'agire politico, non sono animali politici, bensì animali che si riproducono o esseri che fabbricano. Così ci dice Aristotele che, con un passo avanti e uno indietro rispetto alla visione platonica della *Repubblica* – in cui le donne, per quanto non del tutto uguali agli uomini, partecipavano a tutti gli aspetti della vita comune – dà gli elementi dell'articolazione tra pubblico e privato che troveremo al cuore del moderno. E in effetti la modernità porta a compimento l'articolazione, meglio, la contrapposizione tra *oikos* e *polis* quando, con il dispositivo del contratto, ribadisce e accentua la discontinuità tra lo stato di natura e l'ordine politico. La posizione femminile si trova così ulteriormente complicata: non più soltanto individuate dalla loro relazione con il *pater familias*, sono contate anche come suddite, sottoposte all'autorità del sovrano, pur non figurando tra i soggetti che hanno sottoscritto il contratto². L'eccentricità di questa posizione femminile conosce un apice tragico quando, con Olympe de Gouges, fallisce nella richiesta di parola per partecipare appieno alla costruzione della cittadinanza: alla cittadina de Gouges, che nel 1793 redige la *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina*, non verrà tagliata solo la testa ma anche la lingua, in una terribile traduzione letterale del cortocircuito che non solo il corpo ma anche la parola femminile costituisce per la vita pubblica. Il "dilemma della cittadinanza" è così la sfida che la presenza delle donne porta alla politica e alla società fino

1 L'approccio che adotto qui è quello del "gioco del quindici": individuati gli elementi che compongono una questione si scopre che, attraverso i secoli, uomini e donne li hanno combinati in sequenze diverse, a partire dalle loro diverse e rispettive posizioni. Cfr.: F. Giardini, *Relazioni*, Luca sassella editore, Roma 2004, in particolare le tessere [2] e [3].

2 Sono queste le contraddizioni rilevate da Mary Astell in *Reflections upon marriage*. Autrice di riferimento per una critica alla concezione contrattualistica della politica è C. Pateman, *Il contratto sessuale*, Editori Riuniti, Roma 1997.

Il tema di B@bel

al tardo Novecento³. È su questo preciso punto della linea della tradizione occidentale che si dà uno strappo, un evento, quella rivoluzione femminista che dispone in modo diverso il contemporaneo e ci porta a considerare altrimenti persino il passato, disgregando la compattezza della tradizione e aprendo a letture genealogiche.

Il separatismo. Né escluse, né incluse: altrove. Nel Novecento il movimento femminista ha risolto in modo radicale il dilemma che produceva la lotta per l'emancipazione, per l'inclusione delle donne nei dispositivi della cittadinanza moderna. Pensata non da un soggetto neutro ed universale, ma da soggetti in carne ed ossa, da uomini dunque, a partire dalle loro esigenze, l'organizzazione della società e la relativa distribuzione di diritti e riconoscimenti destinavano le donne a una cittadinanza incompiuta e a una rincorsa infinita, asintotica, verso la normalità del cittadino, nella negazione di ciò che le rendeva cittadine imperfette, o lavoratrici meno produttive, non assimilabili al corpo maschile a cominciare dalla possibilità di essere madri⁴. Il primo passo è stato dunque sottrarsi a queste misurazioni e collocazioni, separarsi, per cominciare a mettere in parola antichi ma non previsti bisogni e desideri. Si dà qui una delle prime invenzioni politiche in cui prende corpo la discontinuità introdotta dall'evento femminista: le donne cominciano a trovarsi e a prendere parola tra loro, altrove rispetto ai luoghi che la società prevede per loro, si tratta dei gruppi dell'inconscio e di autoscienza: «Da sempre, si può dire, le donne hanno l'abitudine di trovarsi fra loro per parlare delle loro cose al riparo dell'orecchio maschile. L'autoscienza si innestò su questa pratica sociale, di diffusa quanto poco considerata, e le diede dignità politica»⁵.

Il gruppo di autoscienza diventa così un "luogo sociale" di presa di parola e di sperimentazione relazionale e politica, radicalmente diverso dai luoghi previsti dalla politica corrente, dei movimenti, delle organizzazioni partitiche, della rappresentanza democratica. Ho usato il termine di "invenzione politica", è bene che ne spieghi la reale e concreta portata. Quel che è accaduto con questo preciso sviluppo del femminismo, ha a che vedere con un modo inedito di stare nella politica e nella storia. Pensiamo alle donne che andavano a prendere l'acqua alla fonte: si ritrovavano lì, in un'incombenza quotidiana che pure le portava fuori dalle singole case, a parlare, a raccontare e far circolare così i minuti fatti della vita quotidiana. È la descrizione di quel che Aristotele può aver avuto sotto gli occhi, nel momento in cui sanciva la separazione del domestico dal politico. La parola che circola tra le donne che vanno alla fonte è *ipso facto* destituita di valore politico, nella sua contrapposizione alla presa di parola nell'*agorà*. Così proseguirà per secoli, da una parte il chiacchiericcio femminile, dall'altra le "dichiarazioni" dei cittadini. Il gruppo di autoscienza scompiglia le carte in modo radicale: pur contestando l'esclusione delle donne dalla sfera pubblica, non fa proprio il disprezzo per quel che accade tra donne nei modi non previsti dalla politica tradizio-

3 M.L. Boccia, *La differenza politica*, il Saggiatore, Milano 2002.

4 Sono significative, sotto questo aspetto, le pagine di S. de Beauvoir sulla maternità, considerata un intralcio, mera alienazione femminile in un destino biologico. V. *Il secondo sesso*, il Saggiatore, Milano 1965 (2002).

5 Cfr., Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti*, Rosenberg & Sellier, Torino 1987, pp. 32-33.

II Federica Giardini
Genealogie della socialità femminile

nalmente intesa. È così che infatti salta, è il caso di dirlo, una delle colonne portanti della modernità, ovvero la separazione tra pubblico e privato. “Il personale è politico” dicevano in pratica le donne dei gruppi di autocoscienza: quel che accade alla singola, nel momento in cui è condiviso con altre, diventa la leva per la trasformazione di sé, delle proprie relazioni e dunque dell’ordine sociale vigente⁶. I racconti di vissuti e situazioni rendevano le singole biografie non dei fatti particolari bensì degli ancoramenti di vita e di pensiero per leggere, criticare e ripensare la realtà. La sessualità, la procreazione, il lavoro domestico, le relazioni con il proprio e l’altro sesso, tutto poteva finalmente entrare in conto⁷.

Sorelle, madri e figlie. Psicoanalisi e politica. Come si ricombinano, in virtù di questo strappo, le relazioni tra donne? Anche su questo punto si è data una forte dislocazione: tra gli anni Settanta e i primi anni Ottanta la sorellanza – la solidarietà ugualitaria tra donne – viene affermata e poi abbandonata a favore dell’“ordine simbolico della madre”⁸, centrato sulla relazione tra madre e figlia. La sorellanza è il dispositivo simbolico, pratico e teorico, con cui la politica delle donne ridispone l’elemento dell’uguaglianza, delle relazioni orizzontali. Ridispone, perché la sorellanza del femminismo non è un elemento isotopo – non ha lo stesso significato, non rimanda alle stesse pratiche, non si relaziona ad altri elementi della politica – alla fratellanza universale sancita dalla Rivoluzione francese. Se questa infatti fa appello alla solidarietà tra cittadini, che sono liberi, sovrani e dunque uguali tra loro, lascia però fuori dal quadro le donne. Una fratellanza paradossale dunque, che è decisamente parziale ma non lo riconosce, anzi, si vuole valida per tutti, in ogni tempo. L’uguaglianza tra sorelle è invece dichiaratamente segnata dalla parzialità, dalla sua ascrizione a un sesso, quello femminile, mentre l’elemento dell’universalità sta dalla parte non della libertà e della sovranità, bensì della comune e condivisa condizione di oppresse. Nell’altrove dei luoghi della separazione femminista si affrontano allora i dispositivi sociali e culturali che determinano l’illibertà femminile e insieme se ne nega la validità: ogni forma di relazione verticale è messa al bando perché in odore di complicità con le relazioni gerarchiche e di potere elaborate dalla tradizione maschile. Ma per quanto la separazione dall’altro sesso sia uno strumento cruciale per elaborare un pensiero critico e alternativo all’ordine vigente, l’ordine maschile rimane comunque un punto di riferimento centrale, per quanto esterno, per definire la posizione femminile.

Diversamente vanno le cose nell’ordine simbolico della madre: mettere al centro la relazione tra madre e figlia significa andare alla radice dell’ordine sociale vigente, significa indagare e modificare le linee più profonde che costituiscono l’ordine delle relazioni e le loro rappresentazioni teoriche e immaginarie, a cominciare dalla relazione che inaugura la costituzione della soggettività. Alcune pensatrici scoprono così che il disvalore che segna la posizione femminile è legato alle vicende della prima relazione, quella con la madre, e di conseguenza allo spazio che può avere la relazione di una donna con la propria origine bio-

6 Cfr. M. Fraire (a cura di), *Lessico politico delle donne. Teorie del femminismo* (1978), Fondazione Bardaracco-Franco Angeli, Milano 2002.

7 Questa scommessa, tra biografia e politica, si dispiega in tutta la sua portata in C. Lonzi, *Taci, anzi parla. Diario di una femminista*, Scritti di Rivolta Femminile, Roma 1978.

8 L. Muraro, *L’ordine simbolico della madre*, Editori Riuniti, Roma 1991.

Il tema di B@bel

grafica e sociale, personale e politica. La psicoanalisi diventa così uno strumento per mettere alla prova le strutture del vivere comune e del posto riservato alle donne: finché la madre è posta come origine che della vita ha tutta la potenza ma anche la caoticità, è al padre che spetta la funzione di stabilire l'ordine, la misura e la legge, che sole fondano una vita comune. All'interno di questa rappresentazione dell'origine a una donna non rimane che la posizione dell'isterica che mantiene il legame con la madre in modo arcaico e selvaggio, oppure l'esilio da sé nell'identificazione alienata ma civilizzatrice con il padre. È qui che si può collocare quell'inimicizia, scoprono le femministe, cui sembrano condannate le donne tra loro: trovando la propria valorizzazione sociale solo nella relazione con l'altro sesso – madre, sposa, sorella – una donna non può dare corso a una relazione di riconoscimento con l'altra, le rimane solo l'attaccamento confusivo oppure la competizione per occupare l'unico posto dotato di misura e valore, quello accanto all'uomo.

Rispetto al periodo della sorellanza, il lavoro da fare è dunque un altro: liberare il positivo che si dà nel riconoscimento dell'una ad opera dell'altra, e questo non in un'uguaglianza fittizia ed eterodeterminata, bensì in una disparità vitale, come quella che può darsi tra madre e figlia. L'autorità materna infatti, dicono le autrici che pensano la differenza femminile⁹, è una forma di disparità che non è assimilabile alle disuguaglianze di potere, è piuttosto quel differenziale che fa da condizione alle relazioni di scambio reale. Il ricorso alla relazione tra madre e figlia, nel radicalizzare l'assunto che il personale è politico, ha una duplice efficacia politica: da una parte, tale relazione viene dislocata, non pertiene al solo ambito familiare, impolitico, ma attraversa la struttura sociale per intera, costituisce la soggettività, individua bisogni e funzioni, si rielabora in comportamenti e motivazioni; dall'altra, ridefinisce l'antropologia dei soggetti politici, non più individui, razionali e qualificati dalla loro sola volontà, funghi che rinascono dal nulla in virtù di un contratto, bensì soggetti in carne ed ossa, sessuati e desideranti, che hanno delle storie e sono identificati dalle loro relazioni. Nasce così una "politica del desiderio"¹⁰, per la quale la politica non si riduce all'ambito delle procedure di rappresentanza nelle istituzioni e il desiderio non è questione meramente soggettiva e individuale. Piuttosto, la politica si fa a partire dalle vicende del quotidiano, nella trasformazione di sé e del mondo, e la soggettività sessuata al femminile, tra inconscio e desiderio, è portatrice di ridefinizioni radicali della vita comune con le posizioni che assegna a ciascuno e ciascuna.

Rispetto al paradigma della sorellanza la relazione tra madre e figlia, toccando come fa la costituzione delle fibre più intime della soggettività e al contempo della struttura sociale, porta a una dislocazione dello stesso femminismo. In una parola, si gioca qui *il passaggio dall'oppressione all'espressione*. Ancora oggi, quando l'espansione di spazi e soggetti che entrano in relazione tra loro porta alla ribalta altre donne di altri paesi con altre tradizioni – si pensi alla rilevanza geopolitica che è stata attribuita alla (mancanza di) libertà delle donne irachene nel corso dell'ultimo conflitto – la posta in gioco non è definita in modo sufficientemente cogente come lotta contro l'oppressione. Si tratta piuttosto di acquisire una posizione, di creare le condizioni per una libera espressione della differenza che una donna porta all'ordine vi-

⁹ Cfr., Diotima, *Il cielo stellato dentro di noi. L'ordine simbolico della madre*, La Tartaruga, Milano 1992; Ead., *Oltre l'uguaglianza. Le radici femminili dell'autorità*, Liguori, Napoli 1995.

¹⁰ L. Cigarini, *La politica del desiderio*, Pratiche Editrice, Parma 1995; cfr. anche J. Kristeva, *La révolte intime*, Fayard, Paris 1997.

II Federica Giardini
Genealogie della socialità femminile

gente, nel contesto in cui si trova. Per quanto ci riguarda, gli effetti che il separatismo ha avuto sulle società occidentali sono oggi sotto gli occhi di tutte e di tutti: dalla cosiddetta “femminilizzazione del mercato del lavoro”, alla crisi del *welfare state* che, non potendo più contare sul non lavoro di cura svolto gratuitamente dalle donne, deve rivedere le politiche di previdenza ed assistenza, fino alla “biopolitica”, quelle nuove prescrizioni legislative che, figlie anch’esse dello strappo femminista, non separano più il pubblico dal privato ed accampano pretese normative sulla vita intera. Insomma, a seguito dell’esodo femminista dal mondo chiu-

so della casa all’ordine simbolico, le parole non si scambiano più alla fonte, tra un’incombenza domestica e l’altra, ma al *brunch* della domenica, alla fine di una settimana di lavoro, come le amiche della serie tv *Sex and the city*. O nei luoghi del loro essere dappertutto.

Tra amicizia, eccentricità e neoindifferenzialismo. Lo scompiglio portato dalla rivoluzione femminista non lascia gli elementi che ho elencato in apertura – società, comunità, politica, etica – nelle sequenze previste dalla tradizione. Tanto più che al momento, nella crisi che investe il paradigma moderno della politica, l’emergere della differenza tra i sessi conosce un esito che non è assimilabile al manifestarsi delle altre differenze antropologiche e culturali. La differenza sessuale non si presenta infatti come un’istanza locale prodotta per continuità o per reazione al globale e nemmeno come una comunità che contrappone la priorità identitaria collettiva al pluralismo individualistico delle società occidentali. La differenza sessuale è meno e più di queste differenze: è una differenza che attraversa l’essere umano per intero e che ne esprime al contempo, di epoca in epoca, le contraddizioni e le contese. I movimenti, le tensioni generate dalla differenza tra i sessi, non riguardano un gruppo, una cultura, è piuttosto in gioco la dislocazione di una parte che finisce per trascinare con sé l’intero¹¹.

Torniamo allora alle relazioni tra donne considerando, a questo punto, come possono ricollocarsi dopo gli effetti di scomposizione e ricomposizione della seconda metà del Novecento. Dopo lo strappo del femminismo i mutamenti si sono succeduti molto velocemente, al punto da sorprendere le stesse agenti di quell’evento. Come spesso accade, una rivoluzione non determina e non controlla gli esiti di ciò che ha messo in movimento. Se con il nome, il dispositivo teorico e politico, dell’“ordine simbolico della madre”, e più in generale con il libero lavoro di significazione della differenza tra i sessi per parte di donne, si è messa in questione l’organizzazione – l’ordine simbolico per l’appunto – delle società occidentali, a cominciare dai legami primari, ebbene i risultati sono andati al di là delle previsioni. Fatta saltare la ripartizione di compiti e identificazioni dell’uno e dell’altra, soprattutto per una dislocazione dell’altra, della donna, si è aperto – per stare alle reazioni dei nostri governanti – una sorta di vaso di Pandora: fine della famiglia tradizionale, quella basata sul triangolo dell’Edipo freudiano, fine della dominanza delle relazioni eterosessuali nel privato e della “omosocialità” maschile – come la definisce Françoise Collin – in pubblico. Dai Pacs ai dibattiti sulla procreazione assistita, le tensioni generate da quello strappo e dalla crisi dell’ordine tradizionale sono all’ordine del giorno.

¹¹ Cfr., L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985; L. Muraro, *Oltre l’uguaglianza*, cit.

Il tema di B@bel

Avanzo qui una metafora presa dalla scienza: come per il principio del moto relativo scoperto da Galilei – la nave su cui ci si trova è in movimento ma fa da punto di riferimento in quiete per i corpi esterni – chi genera movimento è in movimento a sua volta e può succedere che pensi di stare in quiete, così per il femminismo, chi è stata agente di quella spinta deve ora pensare che lo stesso terreno su cui poggiava i piedi alla fine degli anni Settanta non è fisso ma in movimento a sua volta. Si sta così profilando una domanda: finita la famiglia triangolare, che assegnava posizioni e identificazioni a padre, madre e figlio/a, è ancora possibile pensare nei termini di quelle figure e di quelle relazioni? Vale ancora la centralità, per le donne, della relazione tra madre e figlia, tra uomo e donna? Le due parti della questione sono state sollevate rispettivamente da Juliet Mitchell e da Judith Butler. Per la prima non ci sono più le condizioni per pensare in termini parentali le relazioni sociali, anche quelle tra donne, che vanno piuttosto ripensate in termini di amicizia. Questa figura della relazione permette di tenere conto di legami di solidarietà e cooperazione nella sfera pubblica, legami scelti però, non determinati dall'appartenenza a un sesso. La mossa di Mitchell comporta un doppio cambiamento rispetto alle sequenze in cui si è disposto il pensiero sulle relazioni tra donne: viene meno la disparità della relazione tra madre e figlia, viene recuperata la dimensione orizzontale, di uguaglianza, delle relazioni tra donne, senza però riacquisire l'istanza collettiva della sorellanza, dato che la relazione di amicizia è elettiva e basata sul principio di singolarità delle soggettività. Per Butler il portato dello strappo femminista va oltre e arriva a far decadere persino la stessa differenza tra i sessi: uomo e donna sono due nomi designanti la ripartizione binaria di compiti e identità trasmessici dalla tradizione e vanno dunque abbandonati a favore di una determinazione di sé libera dalle prescrizioni sociali. Il soggetto in gioco è, come lo ha definito Teresa de Lauretis, un soggetto *queer*, eccentrico, che non può essere individuato da un'essenza dotata di proprietà necessarie, ma che si costruisce attraverso azioni e pratiche¹².

Genealogia e narrazione. Tutto è bene quel che finisce bene? Le relazioni tra donne sono state così feconde, hanno mutato il quadro di riferimento al punto da non aver più motivo di darsi e di pensarsi in quanto tali? Arriviamo qui alla posta in gioco della politica e del dibattito più recente. Le proposte di Mitchell, de Lauretis e Butler colgono il cambiamento dei tempi e delle posizioni dei soggetti: essere una donna oggi si esprime in comportamenti radicalmente diversi da quelli ereditati dalla tradizione, persino dal femminismo. Non più confinate allo spazio del domestico, del privato, le donne sono dappertutto e hanno dispiegato le differenze tra loro, fino alla singolarità. Individuarle attraverso un'appartenenza collettiva non è dato, come non è dato, con la fine della famiglia patriarcale – strettamente legata e interdipendente dalla separazione tra pubblico e privato –, pensarle esclusivamente secondo relazioni analoghe a quelle tra madre e figlia. Ma questa analisi lascia fuori dal quadro un elemento – nodo irrisolto o occasione politica e teorica – che è dirimente nel percorso di espressione simbolica delle donne e della differenza tra i sessi. Si tratta *della dimensione verticale delle relazioni*.

12 J. Mitchell, *Pazzi e meduse*, La Tartaruga, Milano 2004; cfr. anche F. Brezzi, *Antigone e la philia*, FrancoAngeli, Milano 2004. Le letture del *gender* come superamento della differenza tra i sessi fanno riferimento a J. Butler, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio* (tit.or. *Gender Trouble*, 1990), Sansoni, Milano 2004.

Lo spazio di pensiero che si apre qui ha a che fare con la politica e la storia. In politica una nuova rappresentazione della verticalità interroga infatti la costellazione che va sotto il titolo di potere. Uscite da casa le donne sono oggi dappertutto, in modo pervasivo, ma non hanno preso il potere nei modi previsti dalla tradizione, più che nelle stanze dei bottoni si trovano nei corridoi. Anziché vedere in questo, come farebbe il femminismo dell'emancipazione, uno scacco nel percorso di realizzazione femminile, è più promettente leggere qui l'occasione per pensare a un modo di fare società che si smarchi dai dispositivi verticali del potere. Se è vero che ancora oggi più donne che uomini sanno stare in pubblico senza fissare in modo procedurale e gerarchico le loro relazioni, questo aspetto è però solo metà dell'occasione. L'altra metà sta nel ripensare la disparità, di cui parlavo poco sopra, intendendola stavolta come quel differenziale che è la condizione necessaria a qualsiasi scambio effettivo¹³. In tempi di democrazie talmente avanzate da aver perso la sostanza e cogenza degli ordinamenti tradizionali, con effetti sulle ultime generazioni di anomia e di drastica riduzione della partecipazione alla vita pubblica, l'"autorità" – presa di posizione che non ricorre né alla violenza né alla persuasione, che orienta eppure non mortifica e non rende passivi gli altri, come la definiscono Arendt e alcune sue lettrici –¹⁴ insieme all'autorevolezza di alcune donne di paesi e tradizioni non occidentali¹⁵, si prestano a una critica radicale e propositiva delle finzioni che l'Occidente pretende di esportare sotto il titolo di democrazia e di uguaglianza.

La dimensione verticale delle relazioni interessa anche un altro elemento del contemporaneo, non meno necessario alla vita comune, il senso del presente nutrito dalla sua relazione con i precedenti storici. Su questo punto i mutamenti accelerati dei nostri tempi generano una doppia deriva. Da una parte, il presente nella sua opacità tende ad attirare tutto il pensiero su di sé, privandolo della possibilità di elaborare e nutrirsi di continuità e discontinuità con le epoche e gli eventi precedenti, di un senso della storia. Assistiamo così alla rappresentazione di un presente senza passato che finisce per avere un'evanescenza fantasmatica e diventare preda delle interpretazioni dominanti del momento – si pensi al cosiddetto revisionismo. Dall'altra, in un'epoca che ha decretato "la fine della Storia", vi è sì una proliferazione liberatoria di altre storie, ma queste diventano talora strumenti di rinno- vate chiusure identitarie, quando non di integralismi.

Né Storia dalla vocazione universalistica Ottocentesca, né storia particolare e frammentata in una molteplicità di soggetti paralleli o in conflitto, la dimensione storica di una convivenza può darsi risignificando quella pratica di relazione che è la "genealogia"¹⁶. I soggetti di questa genealogia non sono schiacciati su un'appartenenza collettiva indifferenziata e tuttavia dispongono di un'eccedenza rispetto alle singole vite individuali, l'eccedenza di un orizzonte storico. C'è oggi la possibilità di sviluppare l'intuizione arendtiana, che intrecciava bio-

13 Cfr., G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976.

14 H. Arendt, *Che cos'è l'autorità?* In *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991; Diotima, *Il cielo stellato dentro di noi*, cit., e *Oltre l'uguaglianza*, cit.

15 Cfr. gli scritti dell'ex Ministra per la Cultura del Mali e protagonista dei movimenti altermondialisti, Aminata Traoré, *L'immaginario violato*, Ponte alle Grazie, Milano 2003 e *La morsa. L'Africa in un mondo senza frontiere*, Ibis, Como 2003.

16 L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*; L. Muraro, *Female Genealogies* in C. Burke, N. Schor, M. Whitford (eds.), *Engaging with Irigaray*, Columbia University Press, New York 1994, ed. it. in "Per amo-

Il tema di B@bel

grafia (*story*) e storia collettiva (*history*), a partire da alcune pratiche simboliche e politiche già effettive in paesi non europei, dalla Commissione per la Verità e la Riconciliazione in Sud Africa, alla lotta delle Madres della Plaza de Mayo in Argentina. Le indicazioni che ci vengono da queste invenzioni politiche ci danno elementi per ricombinare il senso del presente, la memoria e gli eventi del passato, attraverso la pratica della *narrazione*, una pratica soggettiva ma non privata o individuale, soggettivante ma non identitaria e particolaristica¹⁷.

Queste indicazioni possono essere raccolte qui e ora a partire, ancora una volta, da quella speciale differenza che esiste tra i sessi e dal lavoro simbolico che possono fare sulle loro rispettive genealogie. Che ne è di un uomo o di una donna oggi? Dobbiamo pensarli indifferenti, equiparati in un presente comune perché senza memoria dei trascorsi, come ci propone Butler? Tutt'altro. Di questi tempi una soggettività può ancora chiamarsi uomo o donna per la storia da cui proviene, che lo o la colloca rispetto al presente, anche quando si tratta di un presente condiviso, di comportamenti comuni. Per rendere più intuitiva questa necessità di pensiero, porto un esempio tra gli altri: il mondo del lavoro sta conoscendo importanti cambiamenti – fine della cosiddetta organizzazione “fordista”, quella della fabbrica ottocentesca, flessibilità, precarietà. Questi mutamenti riguardano sia uomini che donne, ma non insistono su di loro in modo indifferenziato: una donna, soggetto recente del mercato del lavoro, arriva con desideri, aspettative ma anche ferite, diversi da quelle di un uomo che storicamente ha costruito la propria identità sull'elemento del lavoro e l'organizzazione sociale e politica che ha comportato. Ragionare nei termini della genealogia, permette di non privarci di questa possibilità simbolica e ci dà gli strumenti per rappresentare e praticare una rinnovata dimensione storica e temporale delle relazioni. I soggetti di una genealogia sessuata non sono infatti schiacciati su un'appartenenza collettiva indifferenziata – che sia la libertà universale di un soggetto sovrano o l'illibertà di un soggetto oppresso –, recuperano la singolarità e la differenza dei loro percorsi, nutrendole delle relazioni che stabiliscono con i loro antecedenti e, attraverso la narrazione che ne fanno, le portano alla condizione, alla ripartizione di elementi comuni e differenti, senza chiudersi nell'isolamento di un redivivo individuo, neutro e universale perché senza storia.

Alla fine di questo percorso, di questa narrazione genealogica, si dispiega una geometria in cui i corpi mostrano prossimità e distanze, intersezioni e contrapposizioni inedite. Si è aperto uno spazio simbolico, da agire e da rappresentare, che ci permette di leggere il presente diversamente dalle contrapposizioni tra comunità e società, tra etica e politica, secondo relazioni libere ma non indifferenti, secondo quella che potremmo anche chiamare un'amizizia a vocazione storica.

re del mondo”, www.diotimafilosofe.it. Il lavoro di queste autrici permette di riprendere l'accezione che F. Nietzsche e M. Foucault hanno dato al termine, riformulando il significato e le pratiche a cui rimanda.

17 Cfr. in particolare H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Vita di un'ebrea*, il Saggiatore, Milano, nuova ed. 2004; A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Feltrinelli, Milano 1997. La narrazione, come strategia di liberazione, è evocata nell'ambito delle cosiddette teorie postcoloniali, cfr., G.Ch.Spiwak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1999. Alla narrazione come pratica politica di costruzione della “sfera pubblica” fa ricorso, in interlocuzione con il pensiero della differenza, G. Marramao, *Passaggio a Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.